

Margarida Calafate Ribeiro
Silvio Renato Jorge
(Orgs.)

Literaturas Insulares: Leituras e Escritas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe



Edições Afrontamento

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia

IC INSTITUTO
CAMÕES
PORTUGAL

Título: Literaturas Insulares: Leituras e Escritas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe

Organização: Margarida Calafate Ribeiro e Silvio Renato Jorge

© 2011, Margarida Calafate Ribeiro, Silvio Renato Jorge e Edições Afrontamento

Imagem da capa: «Ancoradouro» (*Le wharf...*), fotopintura de Tony Soulié [in *São Tomé, le rêve africain*, Paris: Au même titre éditions]

Edição: Edições Afrontamento / Rua Costa Cabral, 859 / 4200-225 Porto
www.edicoesafrontamento.pt | geral@edicoesafrontamento.pt

Colecção: Textos/92

N.º de edição: 1392

ISBN: 978-972-36-1180-9

Depósito legal: 330753/11

Impressão e acabamento: Rainho & Neves Lda. / Santa Maria da Feira
geral@rainhoeneves.pt

Distribuição: Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.
comercial@companhiadasartes.pt

Julho de 2011

Património da palavra: o nome, a casa, a ilha

Margarida Calafate Ribeiro

Permitam-me deixar claro, desde o início, que não é como especialista da cultura e da literatura santomense que escrevo, mas como estudiosa da cultura portuguesa sempre impressionada com a pujança das culturas africanas face ao modelo colonial imposto, ao sufoco do neo-colonialismo e ao tempo incerto do pós-colonialismo, tantas vezes assombrado pelo seu inquilino fantasmático, que é ainda o tempo e a herança colonial.

É portanto como visitante cerimoniosa destas culturas antiquíssimas e riquíssimas que me apresento a escrever algo sobre a poesia de Conceição Lima que tem vindo a ser muito justamente apontada como uma voz fundamental da poesia santomense e da língua portuguesa. A mim, e tal como em Ana Paula Tavares e outras vezes africanas de língua portuguesa, fascina-me para começar a intensa resposta dada por esta poesia à questão fundadora do encontro inscrita por Camões em *Os Lusíadas* no decorrer da viagem narrada no poema:

*Que gente será esta? (em si diziam)
Que costumes, que Lei, que Rei teriam?*

(Camões, 2003: I, 45, 12)

Por outras palavras, em que língua se expressam estas gentes, que conhecimentos possuem, que poder é que os conduz e que os move? O que representa esta humanidade em relação a nós, ou dito de outra maneira, quem somos nós afinal, até chegar à definição estruturante da identidade portuguesa: «Os portugueses somos do Ocidente/ Imos em busca das terras do Oriente» (2003: I, 50, 13). A densa resposta europeia a esta questão iria definir a Europa como centro de poder e de conhecimento na

ordem do mundo que a partir desta viagem se gera, e os portugueses como um povo em demanda dessa nova ordem (Ribeiro, 2004: 34-39).

Ao longo da história, múltiplas são as narrativas escritas em língua imperial e emitidas a partir da nação imperial, narrativas que edificaram, retificaram codificaram e finalmente reproduziram o pensamento imperial/colonial – desde os textos de viagens até à Antropologia colonial, que constrói o grande arquivo imperial – irradiando um imaginário que ainda hoje nos habita. Esta história colonial escrita pelos caçadores, para recorrer às categorias definidas no provérbio africano – «Também o leão deverá ter quem conte a sua história. As histórias não podem glorificar apenas o caçador» – converteu esses Outros em seres sem história e sem lei dessa história aparentemente comum. Passarão muitos anos, haverá muitas lutas, correrá muito sangue para que se entenda o mundo colonial em tensão e fratura entre brancos, negros e mulatos como nos mostrou Castro Soromenho na sua obra ficcional, ou José Craveirinha, Noémia de Sousa, Alda Espírito Santo e tantos outros nas suas poesias. E ainda que nas margens dos discursos europeus tenham sido produzidas veementes autocríticas, questionando por dentro a ação levada a cabo pela gesta imperial, existiram também sempre outras vozes, outras nomeações da terra e das coisas, outras oralidades, que só no tempo da luta anticolonial dos anos 60 e depois no pós-independência começaram a ser codificadas em termos inteligíveis para os seus mais imediatos destinatários de confronto. Usando a língua do colonizador e transformando-a em língua de emancipação, os poetas e escritores da luta inscreveram na sua escrita a diferença cultural que, a seu tempo, reclamaria a independência política. E então a resposta começa a ser dada, não apenas em confronto, mas em diferença – como costuma dizer Laura Padilha – pois só aí começam a ser criadas as condições necessárias à afirmação das identidades múltiplas que sempre existiram no mundo até então colonizado, mas que careciam de expressão pública e de visibilidade junto do mundo colonial europeu.

Não se trata portanto de defender a ideia cara a alguns teóricos do pós-colonialismo, de que os subalternos não falavam ou não podiam falar, mas de, como defende Spivak, mostrar que o seu lugar de enunciação, no seio da diferença colonial, condenava o seu discurso à irrelevância por o oferecer a interpretações que o silenciavam (Spivak, 1988). Como refere Laura Padilha, em sintonia com Spivak¹, os subalternos, sejam eles mulheres ou homens, sempre falaram, nunca foram ouvidos, o que é substancialmente diferente.

Mas lendo e sobretudo escutando uma textualidade como a de Conceição Lima em que o eu-poético traz ao discurso outras vozes, ou em que o eu-poético é um eu-cole-

(1) Intervenção no curso de literatura angolana organizado no Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, em junho de 2007 (Padilha, 2008).

tivo que se reivindica herdeiro de um património poético, cultural, histórico e de sofrimento de longa duração temporal, assistimos a um confronto do olhar, que pode não ser necessariamente conflituoso, mas que nos revela não só os enganos dos olhares europeus, mas também a má fortuna dos seus olhares e o pouco amor ardente. Nesta voz, outro sujeito histórico e etno-cultural se afirma, mostrando não só outras formas de estar, de sentir e de enunciar o mundo, de ser, de viver a vida, de organizar a cultura, a memória, a história, mas também um outro mar e um outro olhar sobre ele, não o da partida epopeica e trágica de *Os Lusíadas*, mas o olhar que observa a chegada e lhe regista e contabiliza os ruídos e as perturbações introduzidas na ilha, a partir do que resta, como em «Afroinsularidade».

Mas neste poema, como em muitos outros de Conceição Lima que abordam as dores da história dos momentos expansionista e colonial europeu, vistos a partir da ilha, não é apenas a história («única») narrada em *Os Lusíadas* que é colocada sob suspeita, mas é também a própria vitória narrativa («win narrative») que o poema na sua excelência constrói que fica sob suspeita perante tão vasta herança na ilha, uma herança que se faz história, se infiltra na memória, se inscreve no espaço público e privado, ou seja, num espaço de vida que vai desde a praça à casa e ao corpo. Tudo na ilha foi objeto de violação, posse, uso, resumindo tudo na ilha foi objeto de violência real e simbólica e a questão é como viver sob tão forte herança, como ler e herdar este património imposto e deixado na ilha ou, no limite, como descolonizar a ilha para a possuir de novo como num tempo utópico que se perdeu num qualquer mapa da memória já desbotado e sem direções. Como lidar com as dores da história local e global inscritas cicatricialmente no corpo negro em que os temas da escravatura, do trabalho forçado, da vida nas plantações se afirmam como processos históricos de longa violência simbólica e real exercida sobre a terra e os corpos em processo de aprisionamento e resistência. A inscrição da perda tem portanto a espessura de séculos e o resgate é impossível de atingir, mas é fundamental que a menina que tanto cantou o «indo eu indo eu a caminho de Viseu», e tanto sabia das conquistas de um qualquer D. Afonso, empreenda a dolorosa viagem de descobrir o outro lado da história, e de assim denunciar e combater os «perigos da história única», de que fala a escritora nigeriana Chimamanda Adichie², em que todos nós fomos, mais ou menos, ilustrados. E vale a pena ver as palavras em que se elabora «Esta viagem», e o percurso de herança e corte, das metamorfoses e das feridas em que se traça uma outra e solitária geografia:

(2) «The danger of the only story», conferência da escritora nigeriana Chimamanda Adichie na Universidade de Oxford, sobre o perigo de uma história única a partir da sua própria experiência. Está disponível no seguinte endereço: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html.

Esta viagem não responde às minhas perguntas.

*Trespassei o aço das certezas.
Heranças, devorei-as.*

*A etapa seguinte rasga a prévia cartografia
Toda a fronteira é um apelo à renúncia.*

Perscrutei mares cidades sinais nas pedras papiros.

*Ao encontro da linguagem da tribo azul
cada passo me afasta de um rito sagrado.*

*Esta caminhada decreta um tráfico sem remissão:
a fortaleza do sonho pela metamorfose das feridas.*

Vítima da memória, nenhum deus me acolhe à chegada.

(Lima, 2011: 71)

Mátria, casa, útero da casa, praça, ilha, país, raiz são signos que pontuam obsessivamente a poesia dos três livros de Conceição Lima, em que os próprios títulos refletem os pontos cardiais da viagem e uma territorialidade telúrica construída de dentro para fora, o que aponta para uma busca identitária do sujeito poético que reclama um local de origem, que é também o lugar de enunciação a partir do qual o sujeito poético coloca a sua voz e inicia a sua narrativa. E, por isso, esta voz poética vem de dentro da história e regista cicatricialmente as suas dores de que se sente herdeira, em escala local da ilha de onde fala, que irradia e se expande para uma dor maior que cobre todo o mundo. Assim na ilha, o traço arquitetónico e fundiário da roça, determina o território produtivo de café e de cacau, mas aos olhos do sujeito poético revela todo o complexo «património de sofrimento» que abraça toda a África e que traz as feridas de África enunciadas por Achille Mbembe que vão da escravatura, ao colonialismo e ao apartheid. Assim, olhada a partir da terra-raiz a flor do cafezeiro ou do cacauzeiro, exhibe a dor da sua raiz, que não é botanicamente falando, uma flor, mas um escravo morto:

*cada cafezeiro respira agora um
escravo morto.*

(Lima, 2004: 40)

Ou como questionam os mortos insepultos de todas as roças do mundo:

*Porque teimam em sangrar
Em nossas unhas
As pétalas dos cacauzeiros?*

(Lima, 2004: 30)

Desta forma a ilha de S. Tomé, ilha de nome santo como lhe chamou Francisco José Tenreiro, aparentemente tão local e catolicamente batizada e rebatizada no meio de um Atlântico Sul de severos e dolorosos trânsitos, expande-se para uma escala global para exhibir o sangue do continente africano, de onde emerge a figura do escravo. Por isso, a poeta peregrina inicia a busca identitária dos seus antepassados do continente, caçados nas margens do Congo, apartados, vendidos, trasladados através do Atlântico matizado de negro pela cor dos escravos e vermelho pela inscrição corpórea do sofrimento planetário. Assim do local para o global a poeta exhibe e interroga-nos sobre o «património de sofrimento»³ de uma África negra inteira, esquartejada, fragmentada, metamorfoseada pelo trânsito, a exploração, o capitalismo da escravatura, para o qual não há remédio nem perdão. No limite, ainda a dor pela «narrativa obliterada» que no poema se mostra pela impossibilidade do recorte pessoal – encontrar o seu avô – no turbilhão da história da escravatura que tudo engole, fragmenta e destrói, impossibilitando o tratamento do rasto para a recuperação do todo:

*O meu primeiro avô
que não morreu agrilhado em James Island
e não cruzou, em Gorée, a porta do inferno
[...]
Ele que foi sorvido em chávenas de porcelana
Ele que foi comprimido em doces barras castanhas
Ele que foi embrulhado em chiques papéis de prata
Ele que foi embalado para presente em caixinhas*

*O meu concreto avô
que não se chamava Kunta Kinte
mas talvez, quem sabe, Abessole*

(Lima, 2006: 12)

(3) Agradeço a Roberto Vecchi o conceito que não conhecia. Assim foi denominado pelo historiador de arte alemão Aby Warburg «património de sofrimento» da humanidade, pensando no Holocausto (ver Assman, 2002: 411).

O lugar de origem e de enunciação de Conceição Lima não é portanto o lugar utópico da primeira geração da luta de que se sente profundamente herdeira, como é visível na série de poemas dedicados a Patrice Lumumba, Kwane Nkrumah, Amílcar Cabral, Alda Espírito Santo entre outros em *O país de Akendenguê*. Não estamos pois em presença das vozes poéticas de um José Craveirinha, Noémia de Sousa, Luandino Vieira, António Jacinto, Viriato da Cruz ou Amílcar Cabral, cujos escritos registaram a semente da diferença, em tensão com o modelo linguístico colonial. Essa linguagem fundadora de um conhecimento outro, de um poder outro e, finalmente, de uma língua outra – não mais da colonização, mas também da emancipação – veicula e narra, como bem observou Laura Padilha, uma «outra viagem», uma viagem para a utopia da nova nação que, como os rios, tudo limpará.

Todavia a viagem que o desejo de descolonização de Conceição Lima determina é para dentro da terra e reclama descolonizações de outra ordem, que vão bem para além da descolonização política oficialmente conquistada e legitimamente celebrada. Trata-se de conquistar uma descolonização cultural, para que a libertação seja efetivamente um ato de cultura como preconizava Amílcar Cabral e uma descolonização das pessoas não mais sob os rostos do histórico binómio colonizador/ colonizado, mas das figuras de ex-colonizador/ ex-colonizado.

Esta é uma viagem dolorosa que reelabora as perdas e olha as ruínas e os rastros dos processos históricos, e nada tem de utópico. Como tal, só pode ser melancólica no sentido freudiano do termo, uma viagem condenada a reconstruir desconstruindo e portanto uma viagem incapaz de fazer o luto sobre os rastros/ fantasmas ainda sepultados. Fantasmas que ficaram da luta de libertação que não cumpriu os sonhos há muito dolorosamente esperados e fantasmas da história de perdas que constitui a sua própria identidade enquanto mulher negra santomense. A viagem não é mais mar abaixo rumo ao sul, como a viagem camoniana em demanda das novas terras que o império traria, mas para «dentro» (Padilha, 2006) e cicatricialmente por «dentro», num sentido que vai da ilha, para a casa e para o corpo. Em todos estes territórios se inscreve a herança «devorada» e sobre todos terá de ser possível reerguer a casa inacabada

[...]

*Sobre os escombros da cidade morta
projectei a minha casa
recortada contra o mar.
Aqui.
Sonho ainda o pilar –
uma rectidão de torre, de altar.*

*Ouçó murmúrios de barcos
na varanda azul.
E reinvento em cada rosto fio
a fio
as linhas inacabadas do projecto.*

(Lima, 2004: 20)

Neste sentido histórico e identitário a voz de Conceição Lima é de segunda geração, a geração que recebe a herança da luta como património identitário matricial e sobre ela vai construir a sua casa, mas também a sua profunda e essencial interrogação sobre a casa-nação prometida. Nessa medida é uma voz poética que coloca as questões exatas, as questões que os fantasmas insepultos da ilha há muito gritavam, assombrando a consciência de cada sujeito histórico santomense remoto e recente:

*Na raiz da praça
sob o mastro
ossos visíveis, severos, palpítam.
[...]
Os mortos que morreram sem perguntas
regressam devagar de olhos abertos
indagando por suas asas crucificadas.*

(Lima, 2004: 23)

Entre o que devemos esquecer e o que devemos recordar proposto pelo pacto necessário à construção da nova nação, a voz poética de Conceição Lima lança o reconhecimento pela geração da luta e estabelece o pacto de compaixão, no sentido definido por Wierviorka (2006):

*Sabemos agora que a Praça é minúscula
A extensão da nossa espera
Nunca coube em tais limites*

(Lima, 2004: 28)

Mas quem é afinal uma filha da luta de libertação? Alguém para quem a luta de libertação é já memória e representação, pois ela não tem a titularidade da experiência, nem é autora do testemunho, mas é a herdeira simbólica de uma luta heróica sobre a qual elabora uma narrativa – um testemunho possível, um testemunho ado-

tivo, na aceção de alguns teóricos (Hartman, 1991) –, construída a partir de fragmentos das narrativas familiares e públicas.

O quotidiano do sujeito-histórico e poético Conceição Lima já não é portanto a luta pela independência, mas o da memória da luta, com toda a sua dose de esquecimento e comemoração e daí a força da contemporaneidade do seu discurso. E, por isso, a mitologia política e cultural da sua voz poética é uma mitologia de resistência de longo alcance que vai de Amador a Amílcar Cabral. No poema eles já não são apenas heróicos líderes das insurreições ou da luta de libertação. No poema de Conceição Lima estas entidades – «Fantasmas Elementares», como lhes chama em *O país de Akendenguê* – ultrapassaram o limiar narrável das suas vicissitudes, das suas verdades, das suas verosimilhanças, da sua nua humanidade. Kwane, a evocação dos heróis da insurreição no «Congo 1961» – com o seu herói trágico Patrice Lumumba «parturiente de mãos lúcidas e atadas [...] corpo de lenha e de naufrágio» (Lima, 2011: 83) – ou Amílcar Cabral são nomes que em si significam todos os nomes da luta que se desenrolava no continente africano e cujas ondas batiam na pequena ilha no meio do Atlântico. No poema desta filha da luta, eles são já a imagem da história e portanto mito. O presente é ainda constantemente intercetado pelos fantasmas do passado, mas eles não mais comprometem o futuro, tornando o passado fantasmático em tempo contemporâneo de um trágico quotidiano, sem futuro. Diversamente, o sujeito poético seleciona apenas os guardiões do presente, para que haja futuro, ainda que não seja o futuro sonhado por Amílcar Cabral, Patrice Lumumba ou por Alda Espírito Santo. Mas é futuro, apesar de tudo, e é sobretudo continuidade da luta no presente, para que o futuro da ilha não seja de novo construído pelos outros. Neste sentido estes «fantasmas elementares» registados no poema recusam o apagamento e reclamam, pela voz do sujeito poético, o recorte vivo das suas mãos em luta, a promessa inacabada que renasce.

Esta é assim uma forma-outra de responder à questão levantada pelos navegantes da epopeia camonianiana, e aos seus históricos prolongamentos, sobre que gente será esta, que rei, que lei teriam. Uma resposta erigida e tecida a partir de um olhar-outro que o grande poeta por certo não contemplava, nem poderia imaginar. Esta é uma forma-outra de mostrar a mulher de outras paragens que Camões viu, admirou e provavelmente amou na sua «pretidão de amor» e que cantou como alguém estranho, mas «bárbara não»⁴. Esta é uma forma-outra de mostrar ao grande poeta os sobreviventes daqueles homens por ele encontrados por estas paragens, o outro lado da história por ele narrada no poema, marcada pelos sofrimentos que impuseram, pelas

injustiças que geraram, pelas culturas e línguas que aniquilaram, pelos efeitos prolongados que tiveram nos sobreviventes contemporâneos do processo, pelas heranças avassaladoras que deixaram. Mas esta é, sem dúvida, a forma de tão camonianamente tudo questionar, renomeando, e de assim transformar o mundo. Ou seja, como bem viu Helder Macedo no prefácio que consagrou ao último livro de Conceição Lima, *O país de Akendenguê*, de assim transformar a letra da ilha na voz da poeta, a terra em casa-corpo, a terra em território, a nação adiada em terra prometida, cujo mapa não mais se inscreve nem no imaginário dos navegantes europeus, salpicado de ilhas imaginárias plenas de amores, nem no imaginário masculino dos guerrilheiros da libertação, mas na casa-corpo, onde se escreve e reescreve o «coração da ilha».

A resposta a Camões é portanto «camonianamente» a da metamorfose do mundo, dos seus habitantes a norte e a sul do equador e do fim do Ocidente como mito – como diria Eduardo Lourenço – gritado ali de um «fragmento de África», no Atlântico Sul, eixo fundamental do encontro de povos, de trânsito de culturas e de extremas violências, eixo fundamental de encontro entre o Velho e o Novo Mundo, de onde emergem as dores da história sobre as quais teremos de construir o futuro, apesar de tudo.

*Hoje as palavras nada dizem de naufrágios.
Pétalas apenas
Pétalas não visíveis
Infinitas pétalas
E na ponta dos nossos dedos
O fantasma de uma doce, habitável Cidade
Suas vestes de púrpura e de lenda
Seu corpo, fruto tenaz e justa partilha.
De uma exacta metamorfose somos testemunhas.*

(Lima, 2011: 105)

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Aleida (2002), *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: il Mulino. Versão original: Assmann, Aleida (1999), *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des Kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Camões, Luís de (2003), *Os Lusíadas*. Lisboa: Instituto Camões (5.ª edição).
- Lima, Conceição (2004), *O útero da casa*. Lisboa: Caminho.
- (2006), *A dolorosa raiz do micondó*. Lisboa: Caminho.
- (2011), *O país de Akendenguê*. Lisboa: Caminho.

(4) Refiro-me ao poema de Luís de Camões, «Endechas a Bárbara Escrava». Sobre este assunto ver Macedo, 1998: 388-389.

- Hartman, Geoffrey H. (1991), *Minor prophecies. The literary essay in the culture wars* Cambridge/London: Harvard University Press.
- Macedo, Helder (1998), *Viagens do olhar: retrospectiva, visão e profecia no Renascimento Português*. Porto: Campo das Letras (com Fernando Gil).
- ___ (2011), «Prefácio», in Conceição Lima, *O país de Akendenguê*. Lisboa: Caminho, 7-19.
- Padilha, Laura Cavalcante (2006), «Protocolos de apresentação», *Metamorfoses* (Revista da Cátedra Jorge de Sena/UFRJ), v. 7, 147-158.
- ___ (2008), «Literatura Angolana, suas cartografias e seus embates contra a colonialidade», in Laura Cavalcante Padilha; Margarida Calafate Ribeiro (org.), *Lendo Angola*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 57-73.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos: império, Guerra Colonial e pós-colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento.
- Spivak, Gayatri C. (1988), «Can the Subaltern Speak?», in Cary Nelson; Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Wieviorka, Annette (2006), *The era of the witness*. Ithaca: Cornell University Press.